

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Природа и культура

Строго систематическое изложение, ставящее на первый план логические проблемы, должно было бы исходить из размышления о формальных различиях методов, т. е. попытаться прояснить понятие науки о культуре из понятия исторической науки. Но так как для частных наук исходным моментом являются предметные различия и так как разделение труда в науках в его дальнейшем развитии определяется прежде всего материальной противоположностью природы и культуры, то я начну, чтобы не отдалиться еще более, чем это пока нужно, от интересов специального исследования, с предметной (sachlich) противоположности, а затем уже перейду к выяснению формальных методических различий, после чего только постараюсь показать отношения между формальным и материальным принципом деления. Слова “природа” и “культура” далеко не однозначны, в особенности же понятие природы может быть точнее определено лишь через понятие, которому его в данном случае противопоставляют. Мы лучше всего избежим кажущейся произвольности в употреблении слова “природа”, если будем придерживаться сперва первоначального его значения. Продукты природы — то, что свободно произрастает из земли. Продукты же культуры производит поле, которое человек вспахал и засеял. Следовательно, природа есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и предоставлено собственному росту. Противоположностью природе в этом смысле является культура, как то, что или непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности. Как бы широко мы ни понимали эту противоположность, сущность ее всегда остается неизменной: во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком, и наоборот, все, что возникло и выросло само по себе, может быть рассматриваемо вне всякого отношения к ценностям, а если оно и на самом деле есть не что иное, как природа, (то и должно быть рассматриваемо таким образом. В объектах культуры, следовательно, заложены (haften) ценности. Мы назовем их благами (Guter), чтобы таким образом отличить их как ценные части действительности от самих ценностей как таковых, не представляющих собой действительности и от которых мы здесь можем отвлечься. Явления природы мыслятся не как блага, а вне связи с ценностями, и если от объекта культуры отнять всякую ценность, то он станет частью простой природы. Благодаря такому либо наличному, либо отсутствующему отнесению к ценностям мы можем с уверенностью

Генрих Риккерт .

Науки о природе и науки о культуре .

Природа и культура

Строго систематическое изложение, ставящее на первый план логические проблемы, должно было бы исходить из размышления о формальных различиях методов, т. е. попытаться прояснить понятие науки о культуре из понятия исторической науки. Но так как для частных наук исходным

моментом являются предметные различия и так как разделение труда в науках в его дальнейшем развитии определяется прежде всего материальной противоположностью природы и культуры, то я начну, чтобы не отдалиться еще более, чем это пока нужно, от интересов специального исследования, с предметной (sachlich) противоположности, а затем уже перейду к выяснению формальных методических различий, после чего только постараюсь показать отношения между формальным и материальным принципом деления. Слова “природа” и “культура” далеко

не однозначны, в особенности же понятие природы может быть точнее определено лишь через понятие, которому его в данном случае противопоставляют. Мы лучше всего избегнем кажущейся произвольности в употреблении слова “природа”, если будем придерживаться сперва первоначального его значения.

Продукты природы — то, что свободно произрастает из земли.

Продукты же культуры производит поле, которое человек вспахал и засеял. Следовательно, природа есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и предоставлено собственному росту.

Противоположностью природе в этом смысле является культура, как то, что или непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности.

Как бы широко мы ни понимали эту противоположность, сущность ее всегда остается неизменной: во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны

человеком; и наоборот, все, что возникло и выросло само по себе, может быть рассматриваемо вне всякого отношения к ценностям, а если оно и на самом деле есть не что иное, как природа, (то и должно быть рассматриваемо таким образом. В объектах культуры, следовательно, заложены (haften) ценности. Мы назовем их благами (Guter), чтобы таким образом отличить их как ценные части действительности от самих ценностей как таковых, не представляющих собой действительности и от которых мы здесь можем отвлечься. Явления природы мыслятся не как блага, а вне

связи с ценностями, и если от объекта культуры отнять всякую ценность, то он станет частью простой природы. Благодаря такому либо наличному, либо отсутствующему отнесению к ценностям мы можем с уверенностью различать два рода объектов, и мы уже потому имеем право делать это, что всякое явление культуры, если отвлечься от заложенной в нем ценности, необходимо может быть рассмотрено как стоящее также в связи с природой и, стало быть, как составляющее часть природы.

Что же касается рода ценности, превращающей части действительности в объекты культуры и выделяющей их этим самым из природы, то мы должны сказать следующее. О ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только, что они значат (*gelten*) или не имеют значимости. Культурная ценность или фактически признается общезначимой, или же ее значимость и тем самым более чем чисто индивидуальное значение объектов, с которыми она связана, постулируется, по крайней мере, хоть одним культурным человеком. При

этом, если иметь в виду культуру в высшем смысле слова, то речь должна идти не об объектах простого желания (Begehren), но о благах, к оценке которых или к работе над которыми мы чувствуем себя более или менее нравственно обязанными в интересах того общественного целого, в котором мы живем, или по какому-либо другому основанию. Этим самым мы отделяем объекты культуры как от того, что оценивается и желается только инстинктивно (triebartig), так и от того, что имеет ценность блага, если и не на основании одного только инстинкта, то благодаря прихотям

настроения.

Легко показать, что эта противоположность природы и культуры, поскольку дело касается различия обеих групп объектов, действительно лежит в основе деления наук. Религия, церковь, право, государство, нравственность, наука, язык, литература, искусство, хозяйство, а также необходимые для его функционирования технические средства являются, во всяком случае на определенной ступени своего развития, объектами культуры или культурными благами в том смысле, что связанная с ними ценность или признается значимой всеми членами

общества, или ее признание предполагается; поэтому, расширив еще наше понятие культуры настолько, чтобы в него могли войти также и начальные ступени культуры и стадии ее упадка, а кроме того, и явления, благоприятствующие или препятствующие культуре, мы увидим, что оно охватывает собой все .объекты науки о религии, юриспруденции, истории, филологии, политической экономии и т.д., т.е. всех “наук о духе”, за исключением психологии.

То обстоятельство, что мы причисляем к культуре также орудия производства сельского хозяйства, а

также химические вспомогательные средства, не может, конечно, служить аргументом против нашего понятия науки о культуре, как полагает Вундт², но, наоборот, оно показывает, что это выражение гораздо лучше подходит к неестественнонаучным дисциплинам, чем термин “наука о духе”. Хотя технические изобретения обыкновенно и совершаются при помощи естественных наук; но сами они не относятся к объектам естественнонаучного исследования; нельзя также поместить их в ряду наук о духе. Только в науке о культуре развитие их может найти свое место.

Можно, конечно, сомневаться, куда относятся такие дисциплины, как география и этнография, но разрешение этого вопроса зависит только от того, с какой точки зрения они рассматривают свои предметы, т.е. смотрят ли они на них как на чистую природу или ставят их в известное отношение к культурной жизни. Земная поверхность, сама по себе чистый продукт природы, приобретает как арена всякого культурного развития еще иной, помимо чисто естественнонаучного, интерес; и дикие народы могут, с одной стороны, рассматриваться как “естественные народы”; с другой же

стороны, их можно изучать с точки зрения наличия “зачатков” культуры. Эта двойственность рассмотрения только подтверждает наш взгляд, что дело вовсе не в различии природы и духа, и мы имеем поэтому право безбоязненно называть частные неестественнонаучные дисциплины науками о культуре, в указанном выше значении данного слова.

Однако часто слово это употребляется в другом смысле; поэтому было бы, пожалуй, полезно отчетливо отграничить наше понятие от тех родственных ему понятий, в которых слово “культура” обнимает отчасти слишком широкую, но

отчасти и слишком узкую область.
Ограничусь лишь несколькими
примерами.

Как тип чересчур широкой
формулировки я беру определение
науки о культуре, данное Паулем.
Краткий сравнительный анализ его
воззрений тем более желателен, что
своими убедительными
исследованиями Пауль не только
содействовал замене термина науки о
духе термином науки о культуре, но и
в новейшее время был одним из
первых, указавших на
фундаментальное логическое
различие между наукой
закономерной (Gesetzeswissenschaft)

и исторической, которое займет еще наше внимание в будущем. Но, несмотря на это, Пауль все еще видит “характерный признак культуры” в “упражнении психических факторов”. Ему это кажется даже “единственно возможным точным отграничением данной области от объектов чисто естественных наук”, и так как для него “психический элемент является ... существеннейшим фактором всякого культурного развития”, “вокруг которого все вращается”, то и психология становится для него “главнейшей базой всех наук о культуре в высшем смысле этого

слова”. Термина науки о духе он избегает исключительно потому, что, “лишь только мы вступим в область исторического развития ... мы будем иметь дело наряду с психическими также и с физическими силами”. Откуда следует, что психическое там, где оно проявляется самостоятельно, есть объект чистой науки о духе, но вся действительность, состоящая из физического и психического бытия, относится к наукам о культуре.

В этом рассуждении бесспорно верно то, что науки о культуре нельзя ограничивать исследованием одних только духовных процессе и что поэтому выражение “науки о духе”

мало говорит и с этой точки зрения. Но нужно пойти далее и спросить, имеют ли науки о культуре вообще право отделять физическое от психического бытия так, как это делает психология, и совпадает ли действительно понятие духовного, употребляемое науками о культуре, с понятием психического, образуемым психологией. Но оставляя даже это в стороне, я никак не могу понять, каким образом Пауль, идя своим путем, хочет “точно” (exakt) разделить естествознание от наук о культуре. Он сам делает вывод, что, согласно его определению нужно признать даже животную (tierisch) культуру, но

ведь и он не сможет утверждать, что животная жизнь при рассмотрении духовных процессов безусловно относится к наукам о культуре. Последнее будет иметь место только тогда, когда мы будем рассматривать ее не как предварительную ступень человеческой духовной жизни вообще, но как ступень к человеческой культурной жизни, в указанном мною выше смысле. Как только это отнесение к культурным ценностям отпадет, мы будем уже иметь дело исключительно с природой, и “единственно возможное точное отграничение”

области оказывается здесь совершенно бессильным.

Пауль сам *implicite* соглашается с этим, когда он приводит в качестве примера науки о культуре историю развития художественных инстинктов и общественной организации у животных, ибо говорить о художественных инстинктах и общественной организации животных имеет смысл лишь тогда, если речь идет о явлениях, которые могут всецело рассматриваться по аналогии с человеческой культурой; но тогда они будут также культурными процессами в моем смысле. Такая

точка зрения по отношению к жизни животных не может все же считаться единственно правомерной; более того, можно было бы даже показать, что перенесение понятий человеческой культуры на общества животных в большинстве случаев является лишь забавной, но притом путающей аналогией. Что следует понимать под словом “государство”, если под ним подразумевается Германская империя и пчелиный улей, что — под художественным творением, если под ним подразумеваются медичейские гробницы Микеланджело и пение жаворонка? Как бы то ни было,

определение Пауля именно вследствие того, что психическое должно являться его существенным признаком, не в состоянии ограничить культуру от природы, и его дальнейшие рассуждения показывают, что для него самого это определение оказывается недостаточным.

Но я не буду разбирать этого дальше. Мне хотелось только на примере Пауля еще раз показать, как без точки зрения ценности, отделяющей блага от свободной от ценности действительности, нельзя провести резкого отграничения природы и культуры, и я хотел бы теперь только

еще выяснить, почему при определении понятия культуры так легко на место ценности вступает понятие духовного.

В самом деле, явления культуры должны быть рассматриваемы не только по отношению к ценности, но также и по отношению к оценивающему их психическому существу, потому что ценности оцениваются только психическим существом, — обстоятельство, благодаря которому психическое вообще рассматривается как нечто более ценное по сравнению с телесным. Так что на самом деле существует связь между

противоположением природы и культуры, с одной стороны, и природы и духа — с другой, поскольку в явлениях культуры, представляющих собою блага, всегда должна участвовать оценка, а потому вместе с ней и духовная жизнь. Однако, как бы это ни было верно, отсюда все же еще не следует, что деление наук, основанное на противоположности природы и духа, правильно, так как простая наличность психического (ибо жизнь души как таковая может быть рассматриваема также как природа) еще не создает объекта культуры и потому не может быть употреблена

для определения понятия культуры. Последнее было бы возможно только в том случае, если бы в понятии психического, как необходимой предпосылки всякой оценки, всегда было заключено уже и понятие самой ценности и притом как общезначимой ценности. Возможно, часто так и бывает на самом деле, чем и объясняются отвергаемые нами попытки деления. Но такое отождествление духа с оценкой общезначимой ценности недопустимо, поскольку под духом будет подразумеваться психическое. Необходимо, напротив, между духовным бытием, или

психическими актами оценки, с одной стороны, и самими ценностями и их значимостью — с другой, проводить такое же резкое логическое (*begriffliche*) различие, как и между благами и заложенными в них ценностями, а также уяснить себе, что в “духовных ценностях” центр тяжести лежит не в духовном, но в ценностях. Тогда уже не к чему будет более употреблять психическое для отграничения культуры от природы. Только как оценка связано оно с культурой, но и будучи оценкой, оно еще не совпадает с ценностью, превращающей действительность в культурное благо.

Совсем вкратце смогу я коснуться, наконец, определений, ограничивающих понятие культуры слишком узко понятой сферой общепризнанных объектов. Я останавливаюсь здесь на них главным образом потому, что благодаря некоторым из них слово “культура” приобрело для многих фатальный побочный смысл, чем и объясняется отрицательное отношение к термину “науки о культуре”. Я здесь менее всего имею в виду такие выражения, как “борьба за культуру” (“Kulturkampf”) и “этическая культура”, как не имеющие ничего общего с наукой, и я

не думаю также, что из-за злоупотребления языком некоторых лиц, понимающих под культурой только массовые движения или не причисляющих войны прошлого времени как “безнравственные” к культуре, следовало бы отказаться от употребления самого слова “культура”. Наоборот, я имею здесь в виду главным образом, хотя и неясное, но крайне популярное у широкой публики понятие “история культуры”. Чтобы быть пригодным для разделения наук на две группы, наше понятие культуры должно, конечно, быть совершенно независимым от таких, например,

противоположении, как
противоположение истории культуры
политической истории, получивших
особенно интересное освещение в
сочинениях Дитриха Шефера и
Готейна. С одной стороны, согласно
нашему определению, государство
представляет собой культурное благо,
подобно народному хозяйству или
искусству, и в этом никто не сможет
усмотреть произвольной
терминологии. С другой же стороны,
нельзя также безапелляционно
отождествлять культурную жизнь с
жизнью государственной. Шефер
верно показал, что вся высшая
культура развивается только в

государстве и, вероятно,
историческое исследование вправе
ставить государственную жизнь на
первый план; однако многое,
например, язык, искусство и наука, в
своем развитии отчасти совершенно
не зависит от государства;
достаточно только вспомнить о
религии, чтобы стало ясно,
насколько невозможно подчинить все
культурные блага государственной
жизни и соответственно этому все
культурные ценности политическим.

Итак, будем придерживаться вполне
совпадающего с общепринятым
языком понятий культуры, т. е.
будем понимать под культурой

совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями и лелеемых ради этих ценностей, не придавая ему никакого более точного материального определения, и посмотрим теперь, как это понятие сможет быть нам далее полезным при отграничении двух групп наук.

Исторические науки о культуре

Проблеме, о которой сейчас пойдет речь, мы дадим название проблемы исторического образования понятий, так как под понятием, расширяя общепринятое словоупотребление,

мы подразумеваем всякое
соединение (Zusammen-fassung)
существенных элементов какой-
нибудь действительности. Подобное
расширение правомерно, поскольку
ясно, что понимание еще не
равнозначно генерализированию.
Итак, нам нужно теперь найти
руководящий принцип таких
понятий, содержание которых
представляет собой нечто особенное
и индивидуальное. От решения этой
проблемы зависит не только
логический характер исторической
науки, но в сущности и оправдание
деления на науки о природе и науки о
культуре. Это деление правильно,

если, как я думаю, удастся показать, что то же самое понятие культуры, с помощью которого мы смогли отделить друг от друга обе группы научных объектов, сможет определить и принцип исторического, или индивидуализирующего образования понятий. Таким образом, нам теперь, наконец, предстоит показать связь между формальным и материальным принципом деления и понять сущность исторических наук о культуре.

Эта связь, по своей основе, проста, и лучше всего мы уясним себе ее тогда, когда поставим вопрос, что

представляют собой собственно те объекты, которые мы не только желаем объяснить естественнонаучным образом, но и изучить и понять историческим, индивидуализирующим методом. Мы найдем, что те части действительности, которые индифферентны по отношению к ценностям и которые мы поэтому рассматриваем в указанном смысле только как природу, имеют для нас, в большинстве случаев, также только естественнонаучный (в логическом смысле) интерес, что у них, следовательно, единичное явление имеет для нас значение не как

индивидуальность, а только как экземпляр, более или менее общего понятия. Наоборот, в явлениях культуры и в тех процессах, которые мы ставим к ним в качестве предварительных ступеней в некоторое отношение, дело обстоит совершенно иначе, т. е. наш интерес здесь направлен также и на особенное и индивидуальное, на их единственное и неповторяющееся течение, т. е. мы хотим изучать их также историческим, индивидуализирующим методом.

Тем самым мы получаем самую общую связь между материальным и формальным принципом деления, и

основание этой связи нам также легко понять. Культурное значение объекта, поскольку он принимается во внимание как целое, покоится не на том, что у него есть общего с другими действительностями, но именно на том, чем он отличается от них. И поэтому действительность, которую мы рассматриваем с точки зрения отношения ее к культурным ценностям, должна быть всегда рассмотрена также со стороны особенного и индивидуального. Можно даже сказать, что культурное значение какого-нибудь явления часто тем больше, чем исключительнее соответствующая

культурная ценность связана с его индивидуальным обликом

Следовательно, поскольку речь идет о значении какого-нибудь культурного процесса для культурных ценностей, только индивидуализирующее историческое рассмотрение будет действительно соответствовать этому культурному явлению рассматриваемое как природа и подведенное под общие понятия, оно превратилось бы в один из безразличных родовых экземпляров, место которого с равным правом мог бы занять другой экземпляр того же рода; поэтому нас и не может удовлетворить его

естественнонаучное, или генерализирующее изучение Правда, последнее также возможно, так как всякая действительность может рассматриваться генерализирующим образом, но результатом подобного рассмотрения было бы, выражаясь опять словами Гёте, то “что оно разорвало бы и привело бы к мертвящей всеобщности то, что живет только особой жизнью”

Эта связь между культурой и историей дает нам вместе с тем возможность сделать еще один шаг дальше Она не только показывает нам, почему для культурных явлений недостаточно естественнонаучного,

или генерализирующего
рассмотрения, но также и то, каким
образом понятие культуры делает
возможным историю как науку, т. е.
каким образом благодаря ему
возникает индивидуализирующее
образование понятий, создающее из
простой и не доступной
изображению разнородности
охватываемую понятиями
индивидуальность. В сущности,
значение культурного явления
зависит исключительно от его
индивидуальной особенности, и
поэтому в исторических науках о
культуре мы не можем стремиться к
установлению его общей “природы”,

но, наоборот, должны пользоваться индивидуализирующим методом. Однако культурное значение объекта опять-таки отнюдь не покоится на индивидуальном многообразии, присущем всякой действительности и вследствие своей необозримости недоступном никакому познанию и изображению, с культурно-научной точки зрения всегда принимается во внимание только часть индивидуального явления, и только в этой части заключается то, благодаря чему оно делается для культуры “индивидуумом”, в смысле единичного, своеобразного и незаменимого никакой другой

действительностью явления. То, что у него есть общего с другими экземплярами его рода в естественнонаучном смысле, например, если речь идет об исторической личности, с “*homo sapiens*”, а также все необозримое количество его безразличных для культуры индивидуальных особенностей, — все это не изображается историком.

Отсюда вытекает, что и для исторических наук о культуре действительность распадается на существенные и несущественные элементы, а именно — на исторически важные

индивидуальности и просто
разнородное бытие. Тем самым мы
приобрели, по крайней мере в самой
общей, хотя еще и неопределенной
форме, искомый нами руководящий
принцип исторического образования
понятий, т. е. преобразования
разнородной непрерывной
действительности при сохранении ее
индивидуальности и особенности.
Мы можем теперь различать два рода
индивидуального: простую
разнородность (Andersartighet) и
индивидуальность в узком смысле
слова. Одна индивидуальность
совпадает с самой
действительностью и не входит ни в

какую науку. Другая представляет собой определенное понимание действительности и потому может быть охвачена понятиями. Из необозримой массы индивидуальных, т. е. разнородных, объектов историк останавливает свое внимание сначала только на тех, которые в своем индивидуальном своеобразии или сами воплощают в себе культурные ценности или стоят к ним в некотором отношении. При этом из необозримого и разнородного многообразия каждого отдельного объекта он опять-таки выбирает только то, что имеет значение для культурного развития и

в чем заключается историческая индивидуальность в отличие от простой разнородности. Итак, понятие культуры дает историческому образованию понятий такой же принцип выбора существенного, какой в естественных науках дается понятием природы как действительности, рассмотренной с точки зрения общего. Лишь на основе обнаруживающихся в культуре ценностей становится возможным конституировать понятие доступной изображению исторической индивидуальности.

На этот способ образования понятий так же, как и на различие обоих

видов индивидуального, логика до сих пор не обращала внимания, что объясняется тем, на мой взгляд, весьма существенным обстоятельством, что исторические понятия, содержащие в себе исторические индивидуальности и выявляющие их из разнородно-индивидуальной действительности, не выступают так отчетливо и ясно, как естественнонаучные. Причину этого мы уже знаем. В противоположность общим понятиям, они редко выражаются в абстрактных формулах или определениях. Заключающееся в них содержание большей частью окутано

в исторической науке наглядным материалом. Они дают нам его в наглядном образе, который часто почти что совершенно скрывает его и для которого они дают схему и контуры; мы же принимаем затем этот образ за главное и рассматриваем его как отображение индивидуальной действительности. Этим и объясняется непонимание того логического процесса, который лежит в основе исторических трудов, только отчасти носящих наглядный характер, и который решает, что существенно с исторической точки зрения; непонимание, часто даже переходящее в отрицание в истории

какого-бы то ни было принципа выбора. Поскольку в этом последнем случае вполне справедливо полагали, что простое “описание” единичного еще не представляет собой науки, то и возникла мысль поднять историю на ступень науки, а так как тогда был известен только один принцип образования понятий, то истории и был рекомендован генерализирующий метод естественных наук. Идя этим путем, нельзя было, конечно, понять сущность исторической науки. Этим игнорированием индивидуализирующего принципа выбора объясняется также то

сочувствие, которое часто бессмысленные попытки превратить историю в естествознание встречали со стороны логики, оперировавшей с одним лишь принципом генерализирующего выбора.

Вероятно, многие историки не согласятся с тем, что изложенный здесь логический принцип правильно передает сущность их деятельности, т. е. делает впервые только возможным отделение исторической индивидуальности от несущественной разнородности; они будут настаивать на том, что задача их сводится к простой передаче действительности. Ведь один из их

величайших учителей поставил им цель описывать все так, “как оно было на самом деле”.

Но это ничего не говорит против моих выводов. Конечно, по сравнению с трудами историков, произвольно искажавших факты или прерывавших изложение субъективными выражениями похвалы и порицания, требование Ранке соблюдать “объективность” справедливо, и именно в противоположность таким произвольным историческим конструкциям следует подчеркивать необходимость считаться с фактами. Но отсюда, однако, не следует, даже

если Ранке и был такого мнения, что историческая объективность заключается в простой передаче голых фактов без руководящего принципа выбора. В словах “*как оно было на самом деле*” (eigentlich) заключается, как и в “*идиографическом*” методе, проблема. Это напоминает нам одну известную формулировку сущности естественнонаучного метода, вполне соответствующую формуле Ранке. Если, по Кирхгофу, цель механики состоит в “*исчерпывающем*” (vollständig) и *возможно простейшем* описании происходящих в природе движений,

то этим точно так же еще ничего не сказано, ибо весь вопрос в том и заключается, что именно делает “описание” “исчерпывающим” и в чем состоит его “возможная простота”. Такие определения только затушевывают проблемы, а не разрешают их; и как ни должна ориентироваться логика на труды великих ученых, она все же не должна на этом основании рабски следовать им в их определениях сущности их собственной деятельности. Вполне правильно говорит Альфред Дове, что Ранке избежал одностороннего искажения и оценки фактов не благодаря

безразличию, но благодаря универсальности своего *сочувствия* (Mitgefühl); так что даже сам великий мастер “объективной” истории, судя по этому замечанию лучшего его знатока, является в исторических трудах своих “сочувствующим” человеком, что принципиально отличает его от естествоиспытателя, в научной работе которого “сочувствие” не может играть никакой роли. Для историка, которому, как этого желал Ранке, удалось бы совершенно заглушить свое собственное я, не существовало бы больше вообще истории, а только бессмысленная

масса просто разнородных фактов, одинаково значительных или одинаково лишенных всякого значения и из которых ни один не представлял бы исторического интереса.

Свою “историю”, т.е. свое единичное становление, если все существующее рассматривать независимо от его значения и вне какого бы то ни было отношения к ценностям, имеет всякая вещь в мире, совершенно так же, как каждая вещь имеет свою “природу” т.е. может быть подведена под общие понятия или законы. Поэтому один уже тот факт, что мы желаем и можем писать историю

только о людях, показывает, что мы при этом руководствуемся ценностями, без которых не может быть вообще исторической науки. То, что ценности обыкновенно не замечаются, объясняется исключительно тем, что основывающееся на культурных ценностях выделение существенного из несущественного большей частью совершается уже авторами, дающими историку его материал, или представляется историку-эмпирику настолько “самою собой понятным”, что он совсем не замечает того, что здесь на самом деле имеет место. Определенное понимание

действительности он смешивает с самой действительностью. Логика должна ясно сознать сущность этого само собой разумеющегося понимания, ибо на этой самой понятной предпосылке основывается своеобразие индивидуализирующей науки о культуре в противоположность генерализирующему пониманию индифферентной по отношению к ценностям природы.

Мы видим теперь, почему нам раньше важно было подчеркнуть, что только благодаря принципу ценности становится возможным отличить культурные процессы от явлений

природы с точки зрения их научного рассмотрения. Только благодаря ему, а не из особого вида действительности, становится понятным — отличающееся от содержания общих естественных понятий (Naturbegriff) — содержание индивидуальных, как мы теперь уже можем сказать, “культурных понятий” (Kulturbegriff); и для того, чтобы еще яснее выявить все своеобразие этого различия, мы вполне определенно назовем теперь исторически-индивидуализирующий метод методом *отнесения к ценности* в противоположность естествознанию,

устанавливающему закономерные связи и игнорирующему культурные ценности и отношение к ним своих объектов.

Смысл этого ясен. Скажите историку, что он не умеет отличать существенное от несущественного, он воспримет это как упрек своей научности. Он сразу согласится с тем, что должен изображать только то, что “важно”, “значительно”, “интересно”, или еще что-нибудь в этом роде, и будет с пренебрежением смотреть на того, кто рад, когда червей находит дождевых. Все это, в такой форме, до того само собой понятно, что не требует даже особого

акцентирования. И все же здесь кроется проблема, которая может быть разрешена только тем, что мы ясно сознаем отнесение исторических объектов к связанным с благами культуры ценностям. Там, где нет этого отнесения, там события неважны, незначительны, скучны и не входят в историческое изложение, тогда как естествознание не знает несущественного в этом смысле. Итак, благодаря принципу отнесения к ценности мы только явно формулируем то, что всякий имплицитно утверждает, говоря, что историк должен уметь отличать важное от незначительного.

Тем не менее понятие отнесения к ценности следовало бы прояснить еще и с другой стороны, в особенности же отграничить его от таких понятий, с которыми его легко можно смешать, для того, чтобы не показалось, что истории ставятся здесь задачи, несовместимые с ее научным характером. Согласно широко распространенному предрассудку, в частных науках не должно быть места никаким точкам зрения ценности. Они должны ограничиваться тем, что действительно существует. Обладают ли вещи ценностью или нет — историку нет до этого дела. Что

можно возразить на это?

В известном смысле это совершенно верно, и мы должны поэтому еще показать, что наше понятие истории при правильном его освещении ни в коем случае не противоречит данному положению. Для этой цели будет полезно, если мы вкратце напомним все, сказанное нами относительно ценности и действительности и их взаимоотношения с точки зрения понятия культуры.

Ценности не представляют собой действительности, ни физической, ни психической. Сущность их

состоит в их значимости, а не в их фактичности. Но ценности связаны с действительностью, и связь эта, как мы уже знаем, имеет два смысла.

Ценность может, во-первых, таким образом присоединяться к объекту, что последний делается — тем самым — благом, и она может также быть связанной с актом субъекта таким образом, что акт этот становится тем самым оценкой.

Блага же и оценки могут быть рассматриваемы сточки зрения значимости связанных с ними ценностей, т. е. когда стараются установить, заслуживает ли какое-нибудь благо действительно

наименования блага и по праву ли совершается какая-нибудь оценка. Однако я упоминаю об этом только для того, чтобы сказать, что исторические науки о культуре при исследовании благ и людей — оценивающих субъектов, не могут дать на подобные вопросы *никакого* ответа. Это заставило бы их высказывать оценки, а оценивание (Werthen) действительно не должно никогда входить в чисто историческое понимание действительности. Здесь кроется несомненно правомерный мотив стремления изгнать из эмпирических наук точку зрения ценности.

Следовательно, тот метод “отнесения к ценности”, о котором мы говорим и который должен выражать собой сущность истории, следует самым резким образом отделять от метода оценки, т.е. значимость ценности никогда не является проблемой истории, но ценности играют в ней роль лишь постольку, поскольку они фактически оцениваются субъектами и поскольку поэтому некоторые объекты рассматриваются фактически как блага. Если история, следовательно, и имеет дело с ценностями, то все же она не является оценивающей наукой. Наоборот, она устанавливает

исключительно то, что есть. Риль неправ в своем возражении, утверждая, что отнесение к ценностям и оценкам представляют собой один и тот же неделимый духовный акт суждения. Напротив, перед нами два в логической своей сущности принципиально отличных друг от друга акта, до сих пор, к сожалению, недостаточно различавшихся между собой. Отнесение к ценностям остается в области установления фактов, оценка же выходит из нее. То, что культурные люди признают некоторые ценности за таковые и поэтому стремятся к созданию благ, с

которыми эти ценности связываются, — это факт, не подлежащий никакому сомнению. Лишь с точки зрения этого факта, большей частью молчаливо предполагающегося историком, а отнюдь не с точки зрения значимости ценностей, до которой историку как представителю эмпирической науки нет решительно никакого дела, действительность распадается для истории на существенные и несущественные элементы. Если бы даже ни одна из оцениваемых культурными людьми ценностей не имела никакой значимости, то и тогда не подлежало

бы сомнению, что для осуществления фактически оцениваемых ценностей или для возникновения благ, которым эти ценности присущи, могло бы иметь значение только определенное количество объектов и что у этих объектов принимается во внимание опять-таки только определенная часть их содержания. Следовательно, исторические индивидуальности возникают без оценки историка.

При этом, само собой разумеется, исторически важным и значительным считается не только то, что способствует, но даже и то, что мешает реализации культурных

благ. Только то, что индифферентно по отношению к ценности, исключается как несущественное, и уже этого достаточно, чтобы показать, что назвать какой-нибудь объект важным для ценностей и для актуализации культурных благ еще не значит оценить его, ибо оценка должна быть всегда или положительной, или отрицательной. Можно спорить по поводу положительной или отрицательной ценности какой-нибудь действительности, хотя значительность последней и стояла бы вне всякого сомнения. Так, например, историк как таковой не

может решить, принесла ли Французская революция пользу Франции или Европе или повредила им. Но ни один историк не будет сомневаться в том, что собранные под этим термином события были значительны и важны для культурного развития Франции и Европы и что они поэтому как существенные должны быть упомянуты в европейской истории. Короче говоря, оценивать—значит высказывать похвалу или порицание. Относить к ценностям — ни то, ни другое.

Итак, к этому только и сводится наше мнение. Если история высказывает

похвалу или порицание, то она претупает свои границы как науки о бытии (Seinswissenschaft), ибо похвала или порицание могут быть обоснованы только с помощью имеющегося критерия ценностей, значимость которых уже доказана, а такое доказательство не может быть целью истории. Конечно, никто не может запрещать историку производить оценку исследуемых им явлений. Необходимо только иметь в виду, что оценивание не входит в понятие исторического образования понятий и что отнесение событий к руководящей культурной ценности выражает исключительно лишь

историческую важность или значительность их, совершенно не совпадающую с их положительной или отрицательной ценностью. Поэтому Риль вполне прав, утверждая, что один и тот же исторический факт, в зависимости от различной связи, в которой его рассматривает историк, приобретает различный акцент, хотя объективная ценность его остается той же самой. Но это, однако, не противоречит высказанному здесь взгляду, а, наоборот, только подтверждает его. Объективная ценность совсем не интересует историка, поскольку он только историк, и именно поэтому

вместе с различием связи, т.е. с различием основных ценностных ориентации, со стороны которых историк рассматривает свой объект, может варьироваться также и “акцент”, т.е. значение объекта для различных отдельных историй.

Точно так же и возражение Э. Мейера служит только к разъяснению и подтверждению моего взгляда на сущность исторического образования понятий. Для того, чтобы показать, каким образом точка зрения ценности обуславливает выбор существенного, я указал на то, что отклонение германской императорской короны Фридрихом

Вильгельмом IV исторически существенно, портной же, который шил ему костюм, для истории, напротив, безразличен. Если Мейер находит, что упомянутый портной, конечно, всегда будет безразличен для *политической* истории, но можно очень легко представить себе, что он будет исторически важным в истории мод, портняжного ремесла или цен, а это, несомненно, правильно, и мне, действительно, следовало бы выбрать в качестве примера не портного, а какой-нибудь другой объект, который ни для одного исторического изложения не мог бы уже сделаться существенным или

явно подчеркнуть несущественность
портного для политической истории.
Но, независимо от этого, именно
утверждение Мейера и доказывает,
что с переменной руководящей
культурной ценности меняется
содержание исторического
изложения, следовательно,
отнесение к культурной ценности
определяет историческое
образование понятий. Вместе с тем
оно показывает, что оценка
объективной ценности есть нечто
совсем иное, чем историческое
отнесение к ценности, ибо в
противном случае одни и те же

объекты не могли бы быть для одного изложения важными, для другого нет.

Для того, кто понял сущность отнесения к ценности и пожелал избежать Харибду пожирающего индивидуальность генерализирующего метода, не может уже существовать опасность попасть в Сциллу ненаучных оценок, что повлекло бы за собой гибель его как ученого. Эта боязнь больше всего способствовала тому, что историки противились признанию отнесения к ценности, как необходимого фактора их научной деятельности, и это же, с другой стороны, дало повод Лампрехту торжествующе указать на

этот наш очерк. Лампрехт полагал, что после моего “честного” изложения исторического метода даже самый непосвященный не сможет не заметить яркого противоречия между этим методом и настоящим научным мышлением; он желал моему сочинению самого широкого распространения среди историков, в надежде, очевидно, что они, увидев, что их приемы предполагают отнесение к ценности, обратятся к его “естественнонаучному” и якобы отвлекающемуся от ценностей методу. Теперь ясно, почему боязнь точек зрения ценности в истории

столь же неосновательна, как и торжествующий тон Лампрехта. Индивидуализирующая история, как и естествознание, может и должна избегать оценок, нарушающих ее научный характер. Лишь теоретическое отнесение к ценности отличает ее от естествознания, но оно никоим образом не затрагивает ее научности.

Чтобы уяснить сущность и в особенности значение отнесения к ценности для исторической науки, я отмечу еще следующее. Прежде всего, одно терминологическое замечание. Поскольку всякое рассмотрение с точки зрения

ценности привыкли называть “телеологическим”, то в истории можно было бы говорить не о методе отнесения к ценности, а о телеологическом образовании понятий, что я сам раньше и делал. Но гораздо лучше совсем не употреблять этого многозначного и приводящего только к недоразумениям слова. Необходимо не только строго отделять теоретическое отнесение к ценности от оценки, но не нужно даже подавать повода думать, будто телеологическое образование понятий в истории в какой бы то ни было степени связано с объяснением

исторических событий из сознательного целеполагания отдельных исторических деятелей. Вопрос, возможно ли такое объяснение, нас здесь не касается, так как он относится к содержанию истории. Наша задача сводится только к выяснению той методической точки зрения, с помощью которой история формирует разнородную непрерывность действительности, отграничивая отдельные индивидуальные образования. В чем состоит содержание этих образований, этого наукословие не в состоянии определить.

В особенности же под исторической телеологией не должно подразумевать ничего такого, что могло бы вступить в конфликт с причинным рассмотрением действительности. Поэтому подведение изложенных здесь методологических вопросов под альтернативу — причинность или телеология — может только вызвать недоразумения. И индивидуализирующая история, пользующаяся методом отнесения ценности, также должна исследовать причинные связи, существующие между изучаемыми ею единичными и индивидуальными процессами и не

совпадающие с общими
естественными законами, хотя бы
для изображения индивидуальных
причинных отношений и необходимо
было прибегнуть к общим понятиям,
как к общим элементам
исторических понятий. В данном
случае важно лишь то, что
методический принцип выбора
существенного в истории также и в
вопросе о причинных связях зависит
исключительно от ценностей,
поскольку в истории принимаются
во внимание лишь индивидуальные
причины, которые именно во всем
своем своеобразии оказались
значительными для реализации

культурных благ, и эту “телеологию” ни в коем случае нельзя противопоставлять причинности.

Сущность относящегося к ценности образования понятий выступит еще более рельефно, если мы вспомним, что только с помощью этого метода можно представить исторические явления как стадии ряда развития. Многозначное понятие развития, принятое всюду за собственно историческую категорию, подчинено в истории тому же самому принципу, в котором мы вообще нашли руководящую точку зрения исторического образования понятий. Под историческим развитием мы не

можем, во-первых, подразумевать того, что повторяется любое число раз, вроде развития курицы в яйце, но всегда лишь единичный процесс развития в его особенности; во-вторых, этот процесс становления не есть для нас ряд индифферентных по отношению к ценности стадий изменения, но ряд ступеней, которые, с точки зрения какого-нибудь значительного события, становятся сами значительными, поскольку акцент, падающий через отнесение к ценности на это событие, переносится и на предшествующие ему условия. Следовательно, утверждая, что

только благодаря
индивидуализирующему и
относящему к ценностям
образованию понятий создается
история развития культурных
процессов, мы сужаем смысл этого
выражения, обыкновенно
включающего в себя и вечно текущее
становление действительности.
Подобно тому как культурная
ценность выделяет из простой
разнородности действительного
объекта индивидуальность в более
узком смысле, как совокупность
всего в своем своеобразии
значительного, точно также
объединяет она исторически

существенные элементы протекающего во времени и причинно обусловленного процесса становления в исторически важное индивидуальное развитие.

Понятие исторического развития позволяет далее выяснить, насколько правильно утверждение, будто историк при выборе своего материала руководствуется степенью исторической действительности (Wirksamkeit). Само по себе утверждение это может заключать в себе долю истины, ибо историческое значение многих событий, действительно, покоится исключительно на действиях,

оказываемых ими на культурные блага, и нередко нельзя представить себе, каким образом какое-нибудь событие может получить историческое значение, не будучи вставленным в исторически существенный ряд развития в качестве действенного члена. Но данное положение становится сразу же ложным, как только оно направляется против утверждения, что выбор исторического материала определяется точками зрения ценности. Историческая действенность не может совпадать с простой, индифферентной по отношению к ценностям

действительностью вообще, т.е. действительность сама по себе не может дать критерия того, что исторически существенно. Всякое явление оказывает какое-либо действие. Ведь говорят: топну ногой, и задрожит Сириус, хотя это действие, как и множество других, исторически совсем несущественно. Исторически действительно, напротив, только то, что вызывает исторически значительные действия, а это опять-таки означает, что культурная ценность определяет выбор исторически существенного. Лишь по установлении через отнесение к ценности того, что вообще существенно для истории,

становится возможным, смотря назад, спрашивать о причинах, или же, смотря вперед, о действиях, и затем изображать то, что, благодаря своей особенности, вызвало появление исторически существенного события.

Итак, если вслед за Э. Мейером и Рилем говорить, что выбор существенного происходит в истории не согласно точке зрения ценности, но сообразно степени исторической действенности, то это противоположение будет совершенно ложным, и его несостоятельность прикрывается исключительно двусмысленностью выражения “исторически действенное”.

Утверждение, что история должна изображать исторически действенное, если только оно правильно, является лишь иной формулировкой того, что история имеет дело с существенными по отношению к культурным ценностям действиями; а так как принцип простой, голой действительности никогда не сможет заменить принципа отнесения к ценности, то мы предпочитаем остаться при нашем термине, ибо только он в состоянии действительно однозначно выразить суть дела. Там, где отсутствует точка зрения ценности, определяющая, какие

именно действия исторически
существенны, понятие исторической
действенности в качестве принципа
выбора тоже не сможет ничего
сделать.

Далее, понятие исторического
развития, во избежание
недоразумений, следует резко
отделять от понятия прогресса. Это
должно сделать опять-таки при
помощи отличия оценки от
отнесения к ценности. Если простой
ряд изменений содержит в себе
слишком мало для того, чтобы его
можно было отождествить с
историческим развитием, то ряд
прогресса содержит в себе для этого

слишком много. Прогресс означает, если вообще придавать этому слову точный смысл, повышение в ценности (Wertsteigerung) культурных благ, и поэтому всякое утверждение относительно прогресса или регресса включает в себя положительную или отрицательную оценку. Если ряд изменений называют прогрессом, то этим уже говорят, что всякая следующая стадия в большей степени реализует ценность, чем предыдущая. При этом, производя подобную оценку, необходимо одновременно высказаться о значимости ценности, являющейся критерием прогресса.

Поскольку история не должна заниматься исследованием вопроса о значимости ценностей, но имеет в виду лишь фактическое оценивание людьми некоторых ценностей, она никогда не сможет решать, является ли какой-нибудь ряд изменений прогрессом или регрессом. Понятие прогресса относится к области *философии* истории, истолковывающей “смысл” исторического бытия с точки зрения воплощенных в нем ценностей и произносящей над прошлым суд в смысле его положительной или отрицательной ценности. Эмпирическая

историческая наука избегает всего этого. Подобное истолкование и суд над прошлым были бы не историчны.

Чтобы закончить эти рассуждения о связи индивидуализирующего образования понятий с отнесением к ценности, нужно коснуться еще одного пункта. Если историк не задается вопросом о значимости ценностей, руководящих его изложением, то он и не относит своих объектов к любым произвольным ценностям, но предполагает, что те лица, к которым он обращается со своим историческим изложением, признают в общем за ценности (или,

по крайней мере, воспринимают в смысле всеобщепризнанных ценностей), если и не те или иные вполне определенные блага, то во всяком случае ценности религии, государства, права, нравственности, искусства, науки, с точки зрения которых исторически изображенное представляется существенным.

Поэтому, при определении понятия культуры было необходимо не только выставить понятие ценности вообще как основное при отделении культурных явлений от природы, но и подчеркнуть, что культурные ценности бывают или всеобщими, т.е. признанными всеми, или

предполагаются значащими у всех членов культурного общения.

Благодаря этой всеобщности культурных ценностей и уничтожается произвол исторического образования понятий; на ней, следовательно, покоится его “объективность”. Исторически существенное должно обладать значением не только для того или иного отдельного индивидуума, но и для всех. В этом понятии исторической объективности с философской точки зрения кроется, конечно, еще проблема. Однако в данной связи мы можем отвлечься от нее. Мы имеем здесь дело только с

эмпирической объективностью истории, т.е. с вопросом, остается ли историк в пределах констатируемых фактов, а в таком случае ясно, что эмпирическая объективность принципиально обеспечена, даже с точки зрения всеобщности культурных ценностей. Что определенные блага являются в культурном обществе общепризнанными или что относительно членов общества предполагается, что они связаны с теми сферами действительности, которым эти ценности присущи, т.е. способствуют прогрессу культуры, — это просто факт, могущий быть в

принципе так же установленным, как и всякий другой, и историк вполне может удовлетворяться этим фактом.

Еще одно следует прибавить для определения индивидуализирующего метода, в частности понятия всеобщей культурной ценности. Если в указанном смысле объективное историческое изложение может руководствоваться только общепризнанными (*allgemein gewertete*) ценностями, то, казалось бы, правы те, кто говорит, что об особом и индивидуальном не может быть науки в собственном смысле слова; и это действительно верно

постольку, поскольку особое, чтобы войти в науку, должно иметь общее значение и поскольку наука останавливается только на тех сторонах его, на которых именно и покоится его общее значение. На этом даже следует особенно настаивать, чтобы создалось впечатление, будто история состоит из простого описания отдельных событий. И история, подобно естествознанию, подводит особое под “общее”. Но тем не менее это, конечно, ничуть не затрагивает противоположности генерализирующего метода естествознания и

индивидуализирующего метода истории. Не общий естественный закон или общее понятие, для которого все особое есть лишь один частный случай наряду с множеством других, а культурная ценность есть “общее” истории; культурная ценность необходимо связана с единичным и индивидуальным, в котором она постепенно развивается, т.е., иначе говоря, она сочетается с действительностью, превращая ее тем самым в культурное благо. Итак, относя индивидуальную действительность к всеобщей ценности, я тем самым отнюдь не

превращаю ее в экземпляр родового общего понятия, но, наоборот, сохраню ее во всей ее индивидуальности.

Резюмирую еще раз сказанное. Мы можем абстрактно (begrifflich) различать два вида эмпирической научной деятельности. На одной стороне стоят науки о природе, или естествознание. Слово “природа” характеризует эти науки как со стороны их предмета, так и со стороны их метода. Они видят в своих объектах бытие и бывание, свободное от всякого отнесения к ценности, цель их — изучить общие абстрактные отношения, по

возможности законы, значимость которых распространяется на это бытие и бывание. Особое для них только “экземпляр”. Это одинаково касается как физики, так и психологии. Обе эти науки не проводят между разными телами и душами никаких различий с точки зрения ценностей и оценок, обе они отвлекаются от всего индивидуального, как несущественного, и обе они включают в свои понятия обыкновенно лишь то, что присуще известному множеству объектов. При этом нет объекта, который был бы принципиально изъят из-под власти

естественнонаучного метода.

Природа есть совокупность всей действительности, понятой генерализирующим образом и без всякого отношения к ценностям.

На другой стороне стоят исторические науки о культуре. У нас нет единого термина, аналогичного термину “природа”, который мог бы охарактеризовать эти науки как со стороны их предмета, так и со стороны их метода. Мы должны поэтому остановиться на двух выражениях, соответствующих обоим значениям слова “природа”. Как науки о культуре, названные науки изучают объекты, отнесенные

ко всеобщим культурным ценностям;
как исторические науки они
изображают их единичное развитие в
его особенности и индивидуальности;
при этом то обстоятельство, что
объекты их суть процессы культуры,
дает их историческому методу в то
же время и принцип образования
понятий, ибо существенно для них
только то, что в своей
индивидуальной особенности имеет
значение для доминирующей
культурной ценности. Поэтому,
индивидуализируя, они выбирают из
действительности в качестве
“культуры” нечто совсем другое, чем
естественные науки,

рассматривающие
генерализирующим образом ту же
действительность как “природу”.
Ибо значение культурных процессов
покоится в большинстве случаев
именно на их своеобразии и
особности, отличающей их от других
процессов, тогда как, наоборот, то,
что у них есть общего с другими
процессами, т.е. то, что составляет
их естественнонаучную сущность,
несущественно для исторических
наук о культуре.

Что же касается, наконец,
противоположности материи и духа,
то, если духовное означает то же, что
и психическое, науки о культуре

действительно имеют дело
обыкновенно с духовными
явлениями; но все же понятие “науки
о духе” не отграничивает ни
объектов, ни методов этих наук от
объектов и методов естествознания.
Поэтому самое лучшее отказаться от
этого термина. Если духовное равно
психическому, то термин этот не
может уже иметь никакого значения
для деления наук на две главные
группы. Можно даже сказать, что
принципиальное деление на тело и
душу имеет значение только внутри
естественных наук. Физика
исследует только физическое,
психология только психическое

бытие. Исторические же науки о культуре, наоборот, не имеют никакого основания придавать этому принципиальному делению какое-либо значение. Они вводят в свои понятия одинаково и психическое, и физическое бытие, не считаясь с их противоположностью. Поэтому выражение “науки о духе” является даже сбивчивым.

Только в том случае, если со словом “дух” связывать значение, которое принципиально отличалось бы от термина “психическое”, обозначение неестественнонаучных дисциплин через выражение науки о духе получает настоящий смысл, и слово

это раньше действительно имело такое значение. Но тогда под духом понимали нечто неотделимое от понятия ценности, а именно “высшую” душевную жизнь, такую, которая, протекая в общепризнанных формах и отличаясь ценными особенностями, может возникнуть только в культуре. Человек считался духовным, в отличие от просто психического, постольку, поскольку он высоко ставил и работал над благами религии, нравственности, права, науки и т.д., короче, поскольку он являлся не просто естественным существом, но и культурным человеком. Следовательно, это

значение выражения “науки о духе” сводится в конце концов к тому, что мы понимаем под наукой о культуре, и только потому, что старое значение “духа” и поныне не совсем забыто, термин “науки о духе” пользуется еще кредитом в кругах представителей частных наук, чего не могло бы быть, если бы под ним подразумевались науки о психическом. Несоответствие этого термина стало бы тогда сразу ясным. Таким образом, употребление в настоящее время выражения “науки о духе” объясняется исключительно лишь его многозначностью и его принципиальной неясностью.

Необходимо еще помнить следующее. Не науки о психическом были тем новым моментом, который придал XIX в. значение чего-то нового и великого, принципиально отличного от предшествующего естественнонаучного столетия, и не они наложили свой отпечаток на его научную жизнь. Душевная жизнь была уже раньше исследована, и современная психология, как ни значительны ее нынешние успехи, примыкает все же в общем к психологии естественнонаучного периода. Не случайно, что психофизика создана была человеком, в философском

отношении защищавшим весьма близкий к спинозизму панпсихизм и разделявшим мировоззрение, во всех отношениях чуждое истории. Принципиально новыми в XIX в. являются прежде всего труды великих историков, исследовавших культурную жизнь. Могучий толчок получили они к этому со стороны философии немецкого идеализма, заимствовавшей свои проблемы, главным образом, у исторической культурной жизни и сообразно этому определявшей также понятие духа. Поскольку словоупотребление это устарело, то, что раньше называлось духом, теперь называется

исторической культурой, и, следовательно, термин “исторические науки о культуре”, обоснованный нами систематически, приобретает историческое право, соответствующее современному положению дела.

В конечном счете все эти соображения приводят к отодвинутому нами раньше на задний план вопросу о том, какой вид душевной жизни не может быть исчерпывающим образом рассмотрен с помощью естественнонаучного метода и какую относительную правоту содержит в себе утверждение, что культура, в силу

своего духовного характера, не может быть подчинена исключительному господству естественных наук. В том единстве, которое отличает психическую жизнь, поскольку это только психическая жизнь, мы не смогли найти основания для этого. Обратившись же к психической жизни исторически значимых культурных личностей и обозначив ее словом “духовная”, мы, действительно, найдем в ней “духовное” единство совершенно своеобразного порядка, не поддающееся никакому подчинению под образованные генерализирующим методом

понятия. Здесь кроется правомерный мотив того взгляда, будто имеется какой-то особый духовно-научный метод или будто нужно создать психологию, принципиально отличающуюся от объясняющей психологии естественнонаучного типа. Но, поняв сущность этого “духовного” единства, нетрудно уже теперь увидеть ошибочность этого взгляда.

Если нужно изобразить душевную жизнь Гёте или Наполеона, то, конечно, понятия генерализирующей психологии вряд ли тут помогут. Здесь пред нами, действительно, жизненное единство, которое нельзя

“объяснить” психологическим образом. Но это единство вытекает не из “сознания” как логического единства субъекта, и не из “органического” единства души, делающего из *каждого* я целостную и замкнутую связь; оно основывается исключительно на том, что определенные с точки зрения культурных ценностей психические связи становятся *индивидуальными* единствами, которые бы сразу исчезли, если их подвести под общие психологические понятия. Итак, негенерализируемое “духовное” единство жизни есть единство культурной личности, которая с

точки зрения ее культурного значения замыкается в неделимое индивидуальное целое. С господствующим ныне противоположением природы и духа это жизненное единство культурных личностей не имеет ничего общего, и потому следовало бы окончательно отказаться от взгляда, будто для исследования этого единства нам нужен какой-то духовно-научный метод или новая психология. Исторические единства изъяты не только из современной естественнонаучной психологии, но и из всякой общей теории духовной жизни. Пока мы не отказываемся от

этого, основывающегося на ее культурном значении единства индивидуальности, сущность ее может быть понята нами только при помощи индивидуализирующего исторического метода.

Объективность культурной истории

Таким образом, из возражений остается еще только одно. Оно касается понятия объективного изображения культуры историей и приводит нас в конце концов к умышленно отодвигавшемуся мною

до сих пор вопросу, которого теперь необходимо коснуться, ибо от ответа на него, пожалуй, больше, чем от чего-либо другого, зависит для многих решение проблемы об отношении естествознания к наукам о культуре. Разъяснение его также очень желательно в целях дальнейшего оправдания термина “науки о культуре”. Если ценности руководят всем историческим образованием понятий, то можно и должно спросить, мыслимо ли когда-либо исключить произвол в исторических науках? Конечно, объективность специальных исследований, поскольку последние

могут сослаться на фактически
всеобщее признание своих
руководящих ценностей и строгое
соблюдение теоретического
отнесения к ценности, не будет этим
затронута. Но мы здесь
действительно встречаемся с
объективностью совершенно особого
рода, которая, по-видимому, не
сумеет выдержать сравнения с
объективностью генерализирующего
естествознания. Относящееся к
ценности описание имеет значение
всегда только для определенного
круга людей, которые, если и не
оценивают непосредственно
руководящих ценностей, то все же

понимают их как таковые и признают при этом, что дело здесь идет более чем о чисто индивидуальных оценках. Можно было бы достигнуть соглашения в этом пункте среди сравнительно большого круга людей. В Европе, где вообще читают историко-научные сочинения, такое понимание, конечно, возможно относительно названных раньше культурных ценностей, связанных с религией, церковью, правом, государством, наукой, языком, литературой, искусством, экономическими организациями и т. д. Поэтому в Европе не увидят произвола и в том,

что ценности эти являются
руководящими при выборе
существенного. Но если
объективность относящего к
ценности описания существует
только для более или менее большого
круга культурных людей, то,
следовательно, — это исторически
ограниченная объективность, и как
ни неважно было бы это с
специально-научной точки зрения,
под общефилософским и
естественнонаучным углом зрения в
этом можно увидеть серьезный
научный недостаток. Если
принципиально ограничиваться
фактически всеобщим признанием

культурных ценностей, не спрашивая об их значении, то нужно считать возможным, а для истории даже вероятным, что возникший однажды фундамент исторической науки однажды и разрушится; поэтому историческому изложению, отличающему существенное от несущественного, присущ характер, заставляющий сомневаться в том, следует ли к нему вообще применять предикат истинности. Научная истина (даже если в этом не отдадут себе отчета) должна находиться к тому, что обладает теоретической значимостью, в определенном отношении, т. е.

стоять к нему более или менее близко. Без этой предпосылки нет никакого смысла говорить об истине. Если принципиально отвлечься от значимости культурных ценностей, руководящих историческим изложением, то истинным в истории останется только чистый факт. Все исторические понятия, напротив, будут в таком случае обладать значимостью лишь для определенного времени. т. е., иначе говоря, они вообще не будут иметь значения истин, ибо у них не будет никакого определенного отношения к тому, что обладает абсолютной значимостью.

Правда, понятия генерализирующего естествознания, созданные одним поколением ученых, тоже видоизменяются или даже совсем разрушаются следующим поколением, и это новое поколение в свою очередь должно мириться с тем, что его понятия заменятся другими. Поэтому то обстоятельство, что история каждый раз должна писаться заново, не колеблет еще научного характера истории, ибо эту участь она делит вместе со всеми науками. Но мы все-таки предполагаем, что естественные законы обладают безусловной значимостью, даже если ни один из

них нам не известен; поэтому мы вправе также предположить, что различные понятия генерализирующих наук более или менее близко стоят к абсолютно значимой истине, тогда как исторические понятия не находятся ни в каком отношении к абсолютной истине, а руководящие принципы их образования являются исключительно фактическими оценками, сменяющимися друг друга, как волны в море. Оставляя в стороне простые факты, мы получим тогда столько же различных исторических истин, сколько существует различных культурных кругов, и все эти истины

в равной мере будут обладать
значимостью. Так уничтожается
возможность прогресса
исторической науки и возможность
самого понятия исторической
истины, поскольку оно относится не
к чисто фактическому материалу. Не
должны ли мы, следовательно,
предположить значимость
ценностей, к которым фактически
признанные культурные ценности
стоят, по крайней мере, в более или
менее близком отношении? Не
станет ли только тогда
объективность истории равной по
достоинству объективности
естествознания?

Лежащая здесь в основе проблема прояснится, если мы попытаемся собрать в одно целое данные отдельных исторических исследований и создать таким образом всеобщую историю в строгом смысле этого слова, которая изображала бы развитие всего человечества. История человечества, ограничивающаяся чисто фактическим признанием ценностей, может излагаться всегда лишь с точки зрения определенного культурного круга и поэтому никогда не будет иметь значения, или даже лишь постигаться, относительно всех людей и для всех людей в смысле

признания всеми ими руководящих ценностей как ценностей. Нет, следовательно, “всемирной истории”, которая обладала бы эмпирической объективностью, ибо она должна была бы не только рассказывать о всем человечестве, поскольку оно известно, но и вобрать в себя все существенное для всех людей, последнее же невозможно. Став на всемирно-историческую точку зрения, историк уже более не располагает эмпирически всеобщими и повсюду признанными культурными ценностями. Таким образом, всеобщую историю можно писать лишь на основе руководящих

ценностей, относительно которых утверждается значимость, принципиально выходящая за пределы чисто фактического признания. Это не значит, что историк сам должен обосновать значимость принимаемой им системы ценностей, но он должен, во всяком случае, предположить, что какие-нибудь ценности обладают абсолютной значимостью и что ценности, положенные им в основу его индивидуализирующего изложения, находятся в каком-нибудь отношении к абсолютно значимым ценностям. Ибо только тогда можно будет предположить, что все то, что

он в качестве существенного вводит в свое изложение, и другие люди признают значительным по отношению к абсолютной ценности.

Наконец, с значимостью культурных ценностей связан еще один пункт. Я указал уже на отсутствие единства и систематической расчлененности наук о культуре в противоположность естественным наукам, среди которых в особенности физические науки обладают прочной опорой в механике. Точно так же мы видели уже, что психология не может служить основой наук о культуре. Значит ли это, что никакая, другая наука не может занять ее места? В

известном смысле мы должны ответить отрицательно на этот вопрос, ибо об основных дисциплинах, аналогичных механике, можно говорить только в генерализирующих или естественных науках, область которых охвачена системой координированных понятий. Самая общая наука в таком случае постольку является “основной”, поскольку она, наподобие механики в физических науках, определяет образование понятий в различных областях также и со стороны содержания. Но историческая жизнь не поддается системе, и поэтому у

наук о культуре, пользующихся историческим методом, не может быть основной науки, аналогичной механике. Но, несмотря на это, у них, мне кажется, тоже есть возможность сомкнуться в одно единое целое; именно понятие культуры, определяющее их объекты и являющееся для них руководящим принципом при образовании ими исторических понятий, может, наконец, также сообщить им единство общей связи. Но это, конечно, предполагает, что мы уже обладаем понятием культуры, и притом не только в формальном смысле, как совокупностью

фактически общепризнанных ценностей, но и в смысле содержания и систематической связи этих ценностей. И в данном случае опять-таки не может быть, конечно, речи об эмпирически-всеобщем признании такой системы культурных ценностей, а это снова нас приводит к вопросу о значимости культурных ценностей, присущей им независимо от их фактической оценки.

Итак, проблема объективности истории, понятие всеобщей истории и понятие системы эмпирических наук о культуре выводят нас за пределы эмпирически данного, и мы

в самом деле должны допустить, если не существование окончательно уже достигнутого знания о том, что именно является ценностью, то все же значимость объективных ценностей и возможность, по крайней мере, постепенного приближения к их познанию. Принципиальный прогресс в науках о культуре со стороны их объективности, их универсальности и их систематической связи, действительно, зависит от прогресса в выработке объективного и систематически расчлененного понятия культуры, т. е. от приближения к системе значимых

ценностей. Итак, единство и объективность наук о культуре обусловлены единством и объективностью нашего понятия культуры, а последняя в свою очередь — единством и объективностью ценностей, оцениваемых нами.

Я вполне сознаю, что, делая эти выводы, я отнюдь не могу рассчитывать на общее согласие; многим даже покажется, что именно эти выводы лучше всего вскрывают проблематичный характер систематического завершения культурно-научной работы. Ибо все почти согласны в том, что суждения о значимости ценностей не

совместимы с научностью, так как не поддаются объективному обоснованию. Поэтому я еще раз категорически подчеркиваю понятие культурной ценности, как руководящей точки зрения при выборе существенного, отнюдь не угрожает объективности исторического специального исследования, ибо историк может сослаться на фактическое всеобщее признание ценности, чем он достигает высшей ступени эмпирической объективности, какая только вообще доступна эмпирической науке. Но стоит нам выйти за пределы специального

исследования, как мы, действительно, наталкиваемся на большие трудности, и тогда встает вопрос, если совокупность наук о культуре в расчленении своем и связи зависит от системы культурных ценностей, то не предполагает ли это обоснование ее на комплексе индивидуальных желаний и мнений

Я не смею думать, что мне в немногих словах удастся здесь дать удовлетворительный ответ на все эти вопросы, но я все-таки хотел бы показать, в чем заключается необходимая предпосылка “объективности” наук о культуре, если приписывать им эту

объективность в высшем, а не только чисто эмпирическом смысле Ибо, безусловно, общему естественному закону генерализирующих наук должна соответствовать безусловно общезначимая ценность, в большей или меньшей степени реализуемая нашими культурными благами Таким образом станет ясной, по крайней мере, альтернатива, пред которой мы поставлены Тот, кто, *желая* изучать науки о культуре в высшем смысле этого слова, задастся целью оправдания выбора существенного, как обладающего безусловной значимостью, тот придет к необходимости осознания и

обоснования руководящих им культурных ценностей Работа с помощью необоснованных ценностей, действительно, противоречила бы науке. Таким образом, в конце концов, тезис всеобщей исторической точки зрения, объединяющей все частичные исторические исследования в единое целое всеобщей истории всего культурного развития, не бывает исторической науки без философии истории Если, напротив, мы захотим в науке отвлечься от всяких ценностей и откажем вообще культурному миру в особом, по сравнению с другими любыми

процессами, значении, то немногие известные нам тысячелетия человеческого развития, являющегося лишь относительно небольшим оттенком неизменной в общем человеческой природы, покажутся нам как с философской, так и с естественнонаучной точек зрения столь же незначительными, как различие камней на дороге или колосьев в поле. Наш иной взгляд на мир основывался бы лишь на том, что мы опутаны эфемерными оценками ограниченного культурного круга, исторической же науки, которая выходила бы за пределы специальных исследований

определенных культурных кругов, тогда вообще не существовало бы. Этой альтернативы не следовало бы забывать.

Но мне хотелось бы сделать еще один шаг дальше. Если я говорю здесь об альтернативе, то это не значит, что человеку науки предоставляется возможность выбрать вторую, свободную от ценности точку зрения, как чисто естественнонаучную, а затем расширить ее до пределов естественнонаучного “миросозерцания”, выгодно отличающегося от культурно-научной точки зрения меньшим числом предпосылок, благодаря отсутствию

предполагаемого значимым критерия ценности. Натурализм считает это возможным, но на самом деле это не что иное, как самообман Конечно, с естественнонаучной точки зрения можно рассматривать всю действительность, а следовательно, и всю культуру как природу, и изгнание из такого рассмотрения всех решительно точек зрения ценности не только возможно, но и необходимо. Но можно ли считать эту точку зрения единственно правомерной, отрицая тем самым всякое историческое образование понятий как произвольное, или не должно ли игнорирование ценности

в естествознании принципиально ограничиваться сферой естественнонаучного специального исследования?

Мне кажется, что существует часть истории, для которой и естествознание принуждено будет признать научный характер развитых нами логических принципов обработки и согласиться с тем, что история есть нечто большее, нежели произвольное сопоставление произвольно выхваченных фактов, имеющее значение лишь для того, кто опутан оценками определенного исторического культурного круга. Эта часть истории есть не что иное,

как история самого естествознания. Ведь и естествознание представляет собой исторический продукт культуры. Оно в качестве специальной науки может игнорировать это. Но если оно направит свой взгляд на себя, а не только на объекты природы, то сможет ли оно тогда отрицать, что ему предшествовало историческое развитие, которое, в своем единичном и индивидуальном течении, необходимо рассматривать с точки зрения объективно значимой ценности, а именно с точки зрения теоретической ценности научной истины, к которой мы должны

относить события, чтобы отделить в них существенное для истории естествознания от несущественного. Но если оно признает историческую истину в этом смысле для этой части культурного развития, то по какому праву будет оно отрицать научное значение за историей других частей культуры? Разве только в естественнонаучной области человечество создало культурные блага, с которыми связываются значимые ценности? У естествознания нет общезначимой точки зрения для решения этого вопроса, и поэтому в борьбе за историческое понимание вещей и за

право истории на существование мы не должны бояться естествознания. Естественнонаучная точка зрения скорее подчинена исторической и культурно-научной, так как последняя значительно шире первой. Не только естествознание — продукт культурного человечества, но также и сама “природа” в логическом смысле есть не что иное, как теоретическое культурное благо, т. е. значимое, объективное ценное понимание действительности человеческим интеллектом, причем естествознание должно даже всегда предполагать абсолютную

значимость связанной с ним
ценности

Конечно, существует еще одна “точка зрения”, которую можно, пожалуй, назвать философской и про которую можно думать, что она ничего не предпосылает Ницше выдумал небольшую басню, которая должна иллюстрировать, “как жалко, призрачно и мимолетно, как бесцельно и произвольно положение человеческого интеллекта в природе”. Но вот эта басня “В одном из отдаленных уголков мерцающей бесконечными солнечными системами Вселенной была однажды звезда, на которой умные животные

изобрели познание Это была самая высокомерная и лживая минута “всемирной истории”, но все-таки только минута После нескольких дуновений природы звезда охладела, и умные животные должны были умереть” Таким образом можно думать, что мы удачно избегаем признания каких бы то ни было ценностей, как это и подобает человеку науки.

Эта точка зрения, если угодно, в самом деле отличается последовательностью, но в своей последовательности она в равной мере уничтожает как объективность наук о культуре, так и объективность

естествознания. Подобная точка зрения могла быть достигнута только после долгого естественно- и культурно-научного ряда развития, и, следовательно, она есть часть “самой лживой минуты” всемирной истории, а ее последовательность есть вместе с тем величайшая непоследовательность или бессмысленная попытка человека науки перескочить через свою собственную тень. Именно человек науки должен предполагать абсолютную значимость теоретических ценностей, если он не хочет перестать быть человеком науки.

Отрицание за историей научного характера на том основании, что она нуждается для отделения существенного от несущественного в отнесении к культурным ценностям, представляется мне поэтому пустым и отрицательным догматизмом

Всякий человек, занимающийся любой наукой, имплицитно предполагает более чем индивидуальное значение культурной жизни, из которой он сам вышел

Выделение же из целостного культурного развития одного отдельного ряда, как, например, той части интеллектуального развития, которую мы называем

естествознанием, совершенно произвольно, так же, как и приписывание ему одному объективного значения Вряд ли можно поэтому называть бессмысленной задачей стремление вскрыть всеобъемлющую систему объективных культурных ценностей

Конечно, никакая философия не в состоянии конструировать подобной системы из голых понятий Напротив, она нуждается для определения своего содержания в теснейшем соприкосновении с историческими науками о культуре. Притом только в историческом может она надеяться приблизиться к сверхисторическому

Говоря иначе, претендующая на значимость система культурных ценностей может быть найдена только в исторической жизни, и только из нее может она быть постепенно выработана, а для этого нужно поставить вопрос, какие общие и формальные ценности лежат в основе материального и беспрерывно меняющегося многообразия исторической культурной жизни и каковы, следовательно, вообще предпосылки культуры, над сохранением и развитием которой мы все работаем. Мы не можем здесь вникнуть детальнее в сущность этой

проблемы, выпадающей на долю философии Это вывело бы нас далеко за пределы этого очерка, цель которого — попытка классификации эмпирических наук С точки зрения объективности наук о культуре достаточно напомнить следующее в сущности, мы все верим в объективные ценности, значимость которых является предпосылкой как философии, так и наук о культуре, верим даже тогда, когда под влиянием научной моды воображаем, будто не делаем этого Ибо “без идеала над собой человек, в духовном смысле этого слова, не может правильно жить”. Ценности

же, составляющие этот идеал,
“открываются в истории, и с
прогрессом культуры они, подобно
звездам на небе, одна за другой
вступают в мир человека Это не
старые ценности, не *новые*
ценности, это просто *ценности*” я
привожу эти прекрасные слова Рилля
тем охотнее, что никто не заподозрит
в фантазерстве автора
“Философского критицизма”
Должны ли мы, занимаясь наукой,
забыть то, что необходимо нам
вообще для “правильной жизни”? Я
думаю, что этого не потребует от нас
ни один разумный человек

Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. // Культурология XX век. Антология.- М., 1995, с.69-101.